مجله فلسفه و کلام اسلامی
شماره یکم، سال چهل و چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۰
از صفحه ۹۳ـ۱۱۳

Philosophy & Kalam
Vol 44, No. 1, Spring and Summer 2011

بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی

طاهره کمالی‌زاده*

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۰/۸ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

چکیده

از نور به عنوان موضوع فلسفهٔ اشراق تفاسیر مختلفی ارائه شده است، امّا بنا بر تفسیر منطبق با نظر سهرودی، نور رمز و نمادی است از آگاهی و خودآگاهی. لذا علم مدار فلسفهٔ سهروردی است. مسئلهٔ بنیادی مقاله حاضر بررسی مشاهده یا شهود در مسئلهٔ محوری حکمت اشراق، یعنی علم اشراقی، است؛ و در صدد اثبات این فرض است که سهروردی همان‌گونه که قاعدهٔ اشراقی اِبصار را در ادراکات باطنی جاری می‌داند، اصطلاح مشاهده یا شهود را نیز بر تمام مراتب ادراک حسّی، خیالی، عقلی، و قلبی اطلاق می‌کند. در این تحقیق نتیجه‌گیری می‌شود که طبق نظر سهروردی حقیقت ادراک، در مراتب مختلف ادراکات ظاهری و باطنی، شهودی است. مشاهده و مکاشفه در عالی‌ترین مرتبه متعلق به مشاهده و مکاشفهٔ قلبی و همچنین معرفت فوق ادراک عقلی است و حقیقت معرفت اشراقی نیز در این مرحلهٔ نهایی از شناخت شهودی عقل تحقق می‌یابد و به ظهور می‌رسد.

کلید واژه‌ها: معرفت شناسی اشراقی، ادراکات باطنی (عقلی، خیالی)، مشاهده (شهود)، اشراق، عقل شهودی

۱. طرح مسئله

نور به عنوان موضوع فلسفهٔ اشراق، رمز و نمادی است از «آگاهی» و «خودآگاهی». بر خلاف فلسفه‌های دیگر که موضوع‌شان «وجود» است، مدار فلسفهٔ سهروردی «علم» است.

*استادیار دانشگاه زنجان tkamali85@yahoo.com

حکایت مَنامیّه که سهروردی آن را در *تلویحات* به‌تفصیل ذکر می‌کند، حاکی از آن است که دغدغهٔ اصلی سهروردی مسئلهٔ «علم» بوده و این مسئله او را سخت به ستوه آورده و روح و روان او را می‌آزرده است و در این موضوع، سخت به تأمّل و تفکّر مشغول بوده تا این‌که شبی خود را در احاطهٔ درخششی تابناک می‌بیند و معلّم اوّل در شبح تمثیلی انسانی در شهر مثالی «جابرصا» از اقلیم هشتم بر او ظاهر می‌شود و مسئلهٔ اصلی سهروردی را که همان مسئلهٔ علم است، پاسخ می‌دهد. حاصل کلام معلّم اوّل، علم به هر امری منوط به علم به نفس خویش است و این علم «حضوری اشراقی» است که در علم به غیر اضافهٔ اشراقی به هر معلومی است که در این حضور بر نفس معلوم گشته است. در نظریّهٔ علم اشراقی، حضور مدرِک و مدرَک و توجّه نفس و احاطه و اشراق نفس به آن شرط ادراک است.

مشاهده (شهود) در این علم حضوری به چه معنا است؟ ونقش و کارکرد آن در معرفت‌شناسی اشراقی چیست؟ معرفت شهودی در این نظام فلسفی از چه میزان ارزش و اعتبار معرفتی برخوردار است؟ با توجّه به سلسله‌مراتب تشکیکی نور در حکمت نوری اشراقی و تناظر بین نور و معرفت (آگاهی) سلسله‌مراتب شهود در معرفت اشراقی چگونه تبیین و ترسیم می‌شود؟ پژوهش حاضر با توجّه به معنا و اهمّیّت خاصّ مشاهده و اشراق در حکمت نوری اشراقی، مراتب شهود را در ادراکات ظاهری (اِبصار) و باطنی (ادراک خیالی و عقلی) بررسی می‌کند.

۲. مشاهده و مکاشفه

حکمت ذوقی اشراقی مبتنی بر مکاشفه و مشاهده است. طبق نظر سهروردی، مکاشفه ظهور شیء است برای قلب به‌نحوی که شک و ریب در آن باقی نماند و یا حصول امر عقلی به الهام دفعی، بدون فکر و طلب یا بین یقظه و نوم و یا رفع حجب در امور متعلّق به آخرت و مشاهده، اخصّ از مکاشفه است (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱۲۶/۴).

مکاشفه عبارت است از حصول علم برای نفس از طریق فکر، حدس، و یا سانح غیبی. متعلّق این علم امر جزئی است که در گذشته اتّفاق افتاده است و یا در آینده رخ خواهد داد. مشاهده اخصّ از مکاشفه است. مشاهده اشراق انوار است بر نفس که منجر به یقین می‌شود و منازعهٔ وهم را منقطع می‌سازد (همان).

سهروردی ادراک حسّی را غالباً به اِبصار تعبیر می‌کند، امّا ادراک باطنی (اِبصار باطنی) را به «مشاهده»، و آن را یکی از منابع شناخت و معرفت یقینی اشراقی می‌داند و

در مقابل آن استدلال بحثی حکما را اقناعی و خطابی معرّفی می‌کند و می‌گوید: «اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده بر این امور اقناعی مبتنی نیست بلکه مبتنی بر امر دیگری است» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱۶۱/۲)، که شهرزوری آن را کشف و مشاهده می‌داند (شهرزوری، ۳۸۸).

معرفت اشراقی یک شناخت معنوی و متعلّق به جان آدمی است و ادراک پیام اشراقی یا آگاهی اشراقی جز با نفس اشراق‌شده به انوار میسّر نیست. لذا مدرِک حقیقی در همهٔ مراتب ادراکات ظاهری و باطنی نفس است، چنانکه حقیقت ابصارْ اشراق نفس است بر امر مرئی و اضافهٔ اشراقیّه به آن است که عبارت است از مشاهدهٔ حضوری اشراقی که همان رؤیت حقیقی است. ادراکات باطنی (ادراک خیالی و ادراک عقلی) نیز به شهود و اشراق نفس حاصل می‌گردد. سهروردی همان‌گونه که قاعدهٔ اشراقی ابصار را در ادراکات باطنی جاری می‌داند، اصطلاح مشاهده را نیز بر تمام مراتب شهود حسّی، خیالی و عقلی و قلبی اطلاق می‌کند؛ گرچه مشاهده و مکاشفه را در عالی‌ترین مرتبه متعلّق به مشاهده و مکاشفهٔ قلبی و معرفت‌شناسی فوق ادراک عقلی می‌داند. در معرفت‌شناسی اشراقی، علم و خودآگاهی ذاتی نفس، نه حاصل انتزاع است و نه صورت عین خارجی. این علم از سنخ علم به کلّیّات منطقی نیز نیست. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشّائی که علم به کلّی انتزاعی است، این نوع علم را علم حضوری اتّصالی شهودی می‌نامد (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۷۴/۱).

بنابراین، معرفت‌شناسی اشراقی همان‌گونه که در ادراکات حسّی (اِبصار) و خیالی به شهود و اشراق نفس منتهی می‌شود، ادراک عقلی اشراقی نیز به حضور و ظهور اشراقی برای نفس حاصل می‌گردد. سهروردی که در افق معنوی حکمت نوری ایرانی سیر می‌کند و تعالیم اشراقی خویش را به هدف احیای حکمت نوری ایشان تدوین می‌کند، بارها تصریح می‌کند که حکمت اشراق دست‌آورد علم نظری و بحثی نیست، بلکه جوشیده از اشراق است و تأکید می‌کند که علم اشراقی نه به معنای علم بحثی از اعیان موجودات و نه به معنای حصول صورت و تصویر آن‌ها است، بلکه عبارت است از اشراق انوار و تسلّط اشراقی نفس که هم مبنای حکمت اشراق است و هم مبنای معرفت اشراقی.

۳. ادراک حسی (اِبصار)

ابصار قرابت شدیدی با معرفت‌شناسی اشراقی دارد. سهروردی ادراک بصری را اشرف ادراک حسّی می‌داند و در بحث از ادراک حسی بر ادراک بصری تأکید می‌ورزد. او

معرفت‌شناسی اشراقی را با ابصار آغاز می‌کند و قاعدهٔ اشراقی ابصار را چنان بسط می‌دهد که ادراکات مراتب بالاتر را نیز در بر می‌گیرد. لذا در معرفت‌شناسی اشراقی نخست باید فعل ابصار را از دیدگاه فلسفی تحلیل و بررسی کرد تا بتوان در نهایت به درک حقیقت علم حضوری اشراقی نائل آمد.

سهروردی در سه مورد از ابصار بحث می‌کند: ۱ـ نخست در بخش منطق *حکمة الاشراق* نظریّات راجع به ابصار را مطرح و ردّ می‌کند. ۲ـ درمباحث نورشناسی قاعدهٔ مشاهده و اشراق را به عنوان مقدّمهٔ بحث رابطهٔ بین انوار عالی و سافل مطرح می‌کند. ۳ـ در *حکمة الاشراق* نظریهٔ نهایی خویش را در اِبصار همراه با نظریّهٔ ادراک و علم اشراقی مطرح می‌سازد.

سهروردی در بخش نخست *حکمة الاشراق* در حکومت‌هایی (داوریهایی) که با مشّاء دارد سه نظریّه را در ابصار مطرح، نقد، و ردّ می‌کند (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۹۹/۲). نظریّهٔ اوّل متعلّق به حکما و علمای مَناظر است. طبق این نظر، ابصار عبارت است از خروج شعاع از چشم و تلاقی آن با مبصر. به نظر شهرزوری این رأی کسانی است که در امور روحانی ممارست نداشته‌اند (شهرزوری، ۲۶۳). سهروردی این نظریّه را با چند دلیل ردّ می‌کند.

نظریّهٔ دوم نظریّهٔ انطباع است. معلّم اوّل و پیروان او از متقدّمان و متأخّران، حتّی ابن‌سینا معتقدند که رؤیت به خروج شعاع نیست، بلکه به انطباع صورت مرئی (شیء) در رطوبت جلیدیّه (شبکیه) است. البتّه نه به انتقال صورت از شیء به رطوبت جلیدیه، بلکه به حصول صورت در رطوبت جلیدیّه محقّق می‌شود. به علاوه، رؤیت به مجرّد انطباع در رطوبت جلیدیّه رخ نمی‌دهد بلکه شبحی از رطوبت جلیدیّه به ملتقی‌العصبین می‌رسد و ابصار حاصل می‌شود. نظریّهٔ انطباع نیز چون نظریّهٔ شعاع مورد نقد و ردّ سهروردی قرار می‌گیرد، زیرا منجرّ به انطباع کبیر (مثلاً کوه) در صغیر می‌شود. نظریّهٔ سوم نیز متعلّق به قائلان به انطباع است. امّا این گروه معتقدند که نفس استدلال می‌کند که صورت مرئی کوچک‌تر از مقدار صورت اصلی شیء است، لذا مشکل انطباع کبیر در صغیر پیش نخواهد آمد. سهروردی این نظریّه را نیز باطل می‌داند، زیرا رؤیت مقدار کبیر به مشاهده است نه به استدلال. در پایان این بحث، سهروردی متذکّر می‌شود که آن‌چه از بحث ابصار در این‌جا مطرح کرده، در حوزهٔ مباحث منطقی بوده و فقط در حکم مقدّمه برای اصل مشاهده در مباحث انوار است. لذا نظر نهایی و اشراقی در ابصار را تحت عنوان

«مشاهده» که از مباحث کلیدی معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی اشراقی است در بحث از روابط انوار مطرح می‌کند.

طبق این نظر، «ابصار به انطباع صورت مرئی در چشم نیست، به خروج شعاع از بصر هم نیست، بلکه ابصار چیزی نیست جز مقابلهٔ مستنیر با چشم سالم و حاصل این مقابله به عدم حجاب بین باصر و مبصر بر می‌گردد. قرب مفرط نیز مانع رؤیت است، زیرا استناره یا نوریت شرط مرئی است، لذا ناگزیر از دو نور است: نور باصر و نور مبصر»[1] (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۴۵/۲). شهرزوری در شرح این مطلب معتقد است که طبق نظر سهروردی رؤیت به اشراق حضوری نفس بر مرئیّات است. به نظر وی، کسی از این سرّ شریف مطلع نیست مگر آن‌که روحانیّت در او غالب باشد (شهرزوری، ۳۴۹).

۴. حقیقت اشراقی ابصار (رؤیت)

حقیقت ابصارْ اشراق نفس بر امر مرئی و اضافهٔ اشراقیّه به آن است که عبارت است از مشاهدهٔ حضوری اشراقی یا همان حقیقت رؤیت. هم‌چنان‌که کلّ حواس به حسّ واحدی بازمی‌گردد که حسّ مشترک است، جمیع قوای نباتی و حیوانی نیز به نور مدبّر (جوهر نوری فیّاض) راجع‌اند. ابصار اگرچه مشروط به مقابلهٔ بصر با شئ مرئی است، باصر حقیقی در ابصارْ نور اسفهبدی (نفس ناطقه) است، نه بصر و نه حسّ مشترک و نه سایر قوا.

سهروردی برای اثبات این مطلب به تجربهٔ اصحاب عروج که انبیا و حکمایند، استناد می‌کند: «ایشان در هنگام تجرّد و خلع بدن ادراک عالم نور می‌کردند و در این هنگام به حدس صحیح می‌دانستند که این نفوس منطبع در قوای بدنیّه نیست و هنگام رجوع به بدن بعینه آن مشاهدات باقی است و هر کس که با ریاضت ظلمات را مقهور خویش سازد، انوار عالم اعلی را مشاهده کند» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۱۳/۲).

با توجّه به آن‌که رؤیت عبارت است از نوریّت و عدم حجاب بین رائی و مرئی، سهروردی در تکمیل بحث رؤیت و انتساب آن به نور مدبّر اسفهبدی به رؤیت بین سایر انوار می‌پردازد. انوار مجرّد اسفهبدی انوار قاهره را و انوار قاهره نیز یکدیگر را مشاهده می‌کنند. بنابراین سهروردی تصریح می‌کند که «همهٔ انوار مجرّد باصرند و ابصار ایشان به علم‌شان بازنمی‌گردد، بلکه علم‌شان به بصرشان بازمی‌گردد» (همان، ۲۱۴) و لذا علم

---

۱. منظور از دو نور، نور جوهری نفس (خودآگاهی) و نور عارض محسوس است که هر دو در ابصار معتبرند و اضافه اشراقیه نیز شرط این ابصار است.

به ابصار تحقّق می‌یابد که عبارت است از علم حضوری اشراقی یا مشاهدهٔ حضوری اشراقی که همان رؤیت حقیقی است.

بنابراین، نظریّهٔ علم به شیء گاهی به رؤیت است و گاهی به برهان؛ گاهی رؤیت مغایر علم است و گاهی متّحد با آن. چنان‌که در مجرّدات، به دلیل تجرّد از قوای بدنی، علم آن‌ها همان ابصار است. امّا آن‌که قوای بدنی دارد گاهی علم‌اش مغایر بصرش است، چون علم ما به وجود نورالانوار و انوار مجرّد، و گاهی بصر نفس علم است، چون معرفت ما به نفس خودمان. پس معرفت گاهی نفس رؤیت است و گاهی مغایر با آن (شهرزوری، ۵۱۱).

۵. معرفت‌شناسی ادراک خیال

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* که مبیّن نظرگاه خاصّ اشراقی او است، حواسّ پنج‌گانهٔ باطنی را به دو امر ارجاع می‌دهد. بدین ترتیب، سهروردی سه قوّهٔ وهم، متخیّله، و خیال را قوّهٔ واحدی می‌داند که به حسب اعتبارات و کاربردهای مختلف نام‌های مختلف می‌پذیرد (*مجموعه مصنفات*، ۲۱۰/۲؛ قس: هروی، ۱۳۸). لذا طبق نظر سهروردی، قوای باطنی عبارت‌اند از: حسّ مشترک و قوّه‌ای که به اعتبارات و جهات متعدّد اسامی متعدّد پیدا می‌کند. به اعتبار حصول صورت خیالی در آن او را به «خیال» تعبیر می‌کنند و به اعتبار ادراک معانی جزئی که متعلّق به محسوسات است «واهمه» گویند و به اعتبار تفصیل و ترکیب «متخیله». و این همان قوّهٔ ادراکی است که هم در معرفت‌شناسی اشراقی نقش کلیدی و جایگاه خاصّی دارد و هم عمدهٔ شناخت‌های یقینی و شناخت عالم انوار (انوار مدبّره و قاهره و حتّی نورالانوار) از طریق این ابزار معرفتی تحقّق می‌یابد.

به گفتهٔ کربن، «حوزهٔ علم خیال چندان وسیع است که دشوار می‌توان همهٔ بخش‌های آن را برشمرد» (کربن، ۳۲۱). علم خیال از سویی جهان‌شناختی است و از سویی معرفت‌شناختی، و از این جنبهٔ اخیر می‌توان گفت که ادراک خیالی رکن در شناخت حقیقی است، چراکه هم محسوس و هم معقول در آن متمثّل می‌شوند و به مدد آن قابل ادراک می‌گردند. هم قوّهٔ ادراک خیالی وسیع‌ترین نوع ادراک است، چون به نحوی جامع ادراک حسّی و عقلی است و هم فاقد بسیاری از محدودیّت‌های آن دو نوع از ادراک است، و هم عالم خیال که عالم مدرَکات خیالی است، وسیع‌ترین عالم‌ها است؛ چنانکه از ابن‌باجه نقل شده است که «خداوند عالمی وسیع‌تر از عالم خیال نیافریده است» (دینانی، ۷).

نظریّهٔ خیال به اعتبار کارکرد آفاقی‌ـ‌انفسی‌اش دو جنبه دارد: جنبه‌ای که به نظام تکوین و سلسله‌مراتب عوالم هستی و به رتبهٔ عالم خیال در میان مراتب عالم هستی مربوط می‌شود، و جنبه‌ای که اختصاص به قلمرو ادراک و معرفت‌شناسی دارد که مرتبط با قوّهٔ خیال است. این دو جنبه لاینفک از هم هستند و با هم تناظر دارند. امّا در هر دو اعتبار، جنبهٔ میانجی بودن خیال قابل توجّه است.

از این‌رو، با قطع نظر از بیان ویژگی‌های جهان‌شناختی عالم مثال به جنبهٔ معرفت‌شناختی و ادراکی خیال می‌پردازیم. ادراک باطنی که سهروردی از آن به مشاهده و تجربه تعبیر می‌کند، ادراکی شهودی است که یا متعلّق به عالم مثال و ادراک خیالی است و یا متعلّق به حوزه‌ای ورای عالم مثال و ادراک خیال و حتّی ورای عقل است. به عبارتی، مشاهدات باطنی یا واجد صورت مثالی است و یا از قبیل ادراک معانی است. آن‌جا که حیطه و قلمرو مشاهدات، عالم خیال و مثال است، مشاهدهٔ باطنی واجد صورت مثالی است و معانی مجرّد عقلی نیز به این عالم تنزّل می‌کنند و در قالب مثالی متمثّل و مشهود می‌شوند. آن‌جا که طور ورای ادراکات عقلی است و حوزهٔ ورای عقل است، ادراک معانی است بدون صورت، که مدرک آن قلب است و دریافت آن نیز با تجربه بارقه‌های نور همراه است.

سهروردی این شهود مثالی و ادراک خیالی را در حقیقت صور آینه، رؤیا، خلسه و جذبه و در بیداری و انسلاخ بدن به تفصیل شرح می‌دهد.

سهروردی، صور خیالی و صور آیینه را «صیاصی معلّقهٔ مثالیّه» می‌نامد. به نظر وی صوری که در آینه و سایر سطوح صیقلی شفاف و همچنین در خیال «در یقظه و نوم» ظاهر می‌شوند در آیینه و یا قوای خیالی جایی ندارند و ورای مکان و محلّ‌اند، وگرنه با حواسّ ظاهری قابل ادراک بودند. بر خلاف صور حسی که صور عرضی‌اند، صور خیال و صور آینه جواهر قائم به ذات‌اند و فارغ از مکان و محلّ، و لذا قابل ادراک با حواس ظاهری نیستند مگر این‌که در عالم حسّ دارای مظاهری باشند که به آن مظاهر ظاهر شوند و از آن طریق قابل ادراک باشند. آینه و همهٔ اشیای صیقلی و شفّاف مظهر صور معلّقهٔ مثالیّه‌اند و صور موجود در آینه از خود آینه ناشی نشده است، بلکه آینه تنها مظهر یا محلّ ظهور صوری است که در مقابل آن قرار می‌گیرد و حقیقت این صور متعلّق به عالم مثال‌اند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۳۱/۲-۲۳۲).

شیخ اشراق در بسیاری از مباحث حکمی به تجربه و مشاهدهٔ اصحاب تجرید و مشاهده و رصدهای روحانی ایشان استناد می‌کند. منظور سهروردی از این مشاهده،

مشاهده در بیداری در حالت خلسه و یا جذبه است. او هرچه به اوج و قلّهٔ معرفت‌شناسی اشراقی نزدیک‌تر می‌شود با شور و شعف بیشتری به این مشاهدات می‌پردازد و از آن‌ها به عنوان «تجربه» (تجربه باطنی سالک) یاد می‌کند. به نظر وی، کاملان و متوسّطان در سلوک بر حسب درجهٔ معرفت‌شان عالم نور را مشاهده می‌کنند. به دلیل قوّت نفس و نظر و شدّت اتّصال به آن عالم، آن‌چه دیگران در خواب می‌بینند ایشان در بیداری مشاهده می‌کنند. این همان مقامی است که عین‌القضات می‌گوید: «دریغا کس چه داند که این تمثل چه حال دارد! در تمثّل مقام‌ها و حال‌ها است...» (عین‌القضات، ۲۹۴).

طبق نظریّهٔ اشراقی، مدرِک در همهٔ ادراکات حسی و باطنی نفس ناطقهٔ انسانی (نور مدبّر اسفهبدی) است. در ادراک خیالی و مشاهدهٔ صور مثالی، شرط مشاهدهٔ صور برای نفس تعطیل حواسّ و تعلیق قوای بدنی است. یکی از حالات که این احوال بر نفس عارض می‌شود، خواب و رؤیا است. امّا اگر نفس در سیر و سلوک به درجه‌ای از قوّت و قدرت دست یابد که تسلّط بر حواس و قوا پیدا کند و آن‌ها را مهار سازد، قدرت مشاهدهٔ صور عالم مثال را در بیداری نیز پیدا می‌کند.

۶. مشاهدات عالم مثال و حکایات تمثیلی

رساله‌های رمزی حکایت مشاهدات عالم مثال را در قالب تعالیم معنوی پیر و مرشد نورانی و رازآموزی فرشته (عقل) با دقّت و ظرافت خاص پی‌گیری می‌کنند. سهروردی در داستان‌های رمزی، این نوع معرفت اشراقی را در یک نگارگری تمثیلی به تصویر می‌کشد. در این صحرا (عالم مثال) سهروردی عقل فعّال را که از عالم عقل به عالم مثال تنزّل کرده در صورت شخصی سرخ‌روی و سرخ‌موی مشاهده می‌کند و می‌پندارد که جوانی است، امّا پیر او را از این خطا می‌رهاند و به او می‌گوید که «من اوّلین فرزند آفرینش‌ام... محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام... که چون به چاه سیاه (عالم امکان) افتاده‌ام سپیدی محاسنم به سرخی گراییده (که هر سپیدی که با سیاهی در آمیزد سرخ نماید) چون شفق».

آموزش معنوی مرشد و پیر نورانی نیز در عالم مثال واقع می‌شود. در این عالم است که قهرمان داستان‌های رمزی سهروردی با عقل فعّال (فرشتهٔ حکمت) هم‌سخن می‌گردد و از رازآموزی‌های او بهره‌مند می‌شود. در نهایت، پیر (عقل فعّال) که به صحرای مثال تنزّل کرده بود عجایب هفت‌گانهٔ آفرینش را در همین عالم به سهروردی تعلیم می‌دهد (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۲۶/۳ـ ۲۲۸).

داستان آواز پر جبرئیل نیز در یک مکاشفه و مشاهده در عالم مثال اتّفاق می‌افتد، در لیلة القدری که بر سهروردی واقع می‌شود، معرفت عالم مثال و عالم عقول نصیب او می‌گردد. او در این سیر شبانه وارد عالم مثال (خیال) می‌شود که از آن به «خانگاه پدر» یاد می‌کند. این عالم همان خیال مرتبط با نفس است و خیال متّصل نامیده می‌شود. منظور از پدر نیز روح‌القدس است، یعنی یکی از ده پیری که در این سرزمین سهروردی با آن‌ها ملاقات می‌کند. چون این خانگاه (عالم خیال) رویی به عالم جسمانی دارد و رویی به عالم مثال. «بعد از آن هوس خانگاه پدرم سانح گشت. خانگاه را دو در بود، یکی به شهر (عالم جسمانی) و یکی در صحرا (عالم مثال)». صحرا عالم مثال منفصل است. به دلیل تناظر عالم صغیر و کبیر، خیال متّصل و منفصل در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگرند. سهروردی از عالم جسمانی روی برمی‌تابد و قصد عالم مثال می‌کند. چون حواسّ را که درب ورود به شهر (عالم جسمانی) اند تعطیل می‌کند و کاملاً متوجّه عالم مثال می‌شود، در آن صحرا، ده پیر خوش‌سیمای نورانی را مشاهده می‌کند. این ده پیر همان عقول عشرۀ مشائیان‌اند که به حکم میانجی بودن عالم مثال در آن عالم تنزّل یافته و در قالب ده پیر نورانی تمثّل پیدا کرده‌اند. او یک حرف بس عجیب به سهروردی تعلیم می‌دهد و از آن یک حرف سهروردی به کلّ قرآن مسلط می‌شود. چنان‌که عین‌القضات نیز می‌گوید «هر که حروف مقطع نداند، اصلاً قرآن نمی‌داند» (عین‌القضات، ۲۲۳). پس از آن‌که پیر (عقل فعّال) او را ابجد تعلیم می‌دهد، عجایبی بر او ظاهر می‌شود و لوح نفس سهروردی منتقش به اسراری می‌گردد که در بیان نگنجد و بدان مرتبه ارتقا می‌یابد که هر سؤال و مسئلۀ دشواری را از عقل فعّال می‌پرسد و به کمک او حلّ می‌کند و همۀ این مسائل با شهود در عالم مثال بر او منکشف می‌شود و با برآمدن روز و پایان‌یافتن شب، داستان نیز پایان می‌پذیرد (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۲۳/۳).

۷. معرفت شناسی ادراک عقلی

سهروردی در سرآغاز منظومۀ اشراقی خود، آن را حکمتی بحثی و ذوقی معرّفی می‌کند. در حکمت بحثی‌ـذوقیِ اشراقی، معرفت‌شناسی مبتنی بر «استدلال» و «مشاهده» است. شیخ اشراق استدلال را امری اقناعی می‌داند و مشاهده را برهان قاطع و امری یقینی می‌شمرد.

وی به افق معنوی حکمت نوری ایرانی نظر دارد. در حکمت نوری ایرانیان باستان دو نوع عقل مطرح است: آسِن خرد (عقل ذاتی یا وهبی)، و گوشوسرود خرد (عقل سمعی یا کسبی)

(بندهش، ۱۱۰). در ادبیات جاویدان خرد، دوّمی را عقل استدلالی (reason) و اوّلی را عقل شهودی (intellect) می‌گویند. (گنون اوّلی را به دلیل خاصیّت ادراک بی‌واسطه‌اش «شهودی» می‌نامد و به آن «عقل ناب» نیز گفته است)(Gaenon ,pp. 75-76) .

ادراک عقلی در معنای دوم ادراکی باواسطه است که در فلسفه‌های رسمی به آن «علم حصولی» گویند، و ادراک عقلی به معنای نخست ادراکی بی‌واسطه است که تعبیر «علم حضوری اشراقی» نیز حاکی از آن است. پیش و پس از سهروردی، برخی از عرفا به این دو عقل تصریح نموده‌اند، امّا سهروردی شاید به دلیل تبعیّت از فلسفهٔ رسمی و به طور کلّی فرهنگ رایج زمان خویش، هیچ‌گاه به این دو عقل تصریح نکرده است. با توجّه به نقش و جایگاه «استدلال» و «مشاهده» در معرفت‌شناسی اشراقی، شاید بتوان گفت که منظور سهروردی از «استدلال» همان ادراک عقلی باواسطه است و «مشاهده» نیز تعبیری اشراقی از عقل بی‌واسطه است که غزّالی از آن به طور ورای عقل تعبیر می‌کند (غزالی، *مشکات الأنوار*، ۶۳).

در معرفت‌شناسی اشراقی علم و خودآگاهی ذاتی نفس است، نه حاصل انتزاع است و نه صورت عین خارجی. این علم از سنخ علم به کلّیّات منطقی نیز نیست. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشّائی که علم به کلّی انتزاعی است، این نوع علم را علم حضوری، اتّصالی، و شهودی می‌نامد (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۷۴/۱).

در حکمت بحثی‌ـذوقی اشراقی «شهود» (مشاهده) جایگاهی خاصّ دارد و از رتبه‌ای متعالی‌تر از استدلال (عقل استدلالی) در حکمت بحثی برخوردار است. معرفت‌شناسی سهروردی اگرچه از ادراک حسّی آغاز می‌شود، به ادراک عقلی (استدلالی) منحصر نمی‌گردد، بلکه با عبور از آن، ادراک عقلی (استدلالی) را نردبان وصول به نوعی دیگر از شناخت قرار می‌دهد که همان معرفت اشراقی باشد.[۱]

همان‌گونه که معرفت‌شناسی اشراقی در ادراکات حسی و خیالی به شهود و اشراق نفس منتهی می‌شود و اصل ادراک در ابصار و خیال به شهود و اشراق نفس بازمی‌گردد، ادراک عقلی نیز به شهود و اشراق نفس حاصل می‌شود که در اصطلاح جاویدان خرد به آن «شهود عقلی[۲]» می‌گویند.

---

۱. سیّد حسین نصر در فصل نخست کتاب ارزندهٔ *معرفت و معنویت* به‌تفصیل به عقل شهودی و ارتباط آن با عقل استدلالی پرداخته است. به اعتقاد وی، این دو عقل در مقابل یکدیگر و در عرض هم نیستند بلکه در طول یکدیگر بوده و تفاوت آن‌ها به کمال و نقص است (۳۵ـ۱۱۳).

2. Intellectual Intuition

۸. عقل شهودی[۱]

عقل شهودی چیست؟ چه نقش و کارکردی در معرفت‌شناسی اشراقی دارد؟ و حوزهٔ معرفت شهودی و طریقهٔ تحصیل آن کدام است؟ عقل شهودی کنه و مرکز آگاهی وکانون نفس است، چنانکه فردوسی می‌گوید:

خرد چشم جان است چون بنگری تو بی چشم شادان جهان نسپری

غزالی نیز در کتاب *کیمیای سعادت* به این معنای از عقل تصریح می‌کند. او عقل را در دو معنا به کار می‌برد: یکی عقل به معنای علم به حقایق امور که عبارت است از صفت علم که محلّ‌اش قلب است، و دیگری مدرک علوم یعنی خود قلب. وی قلب، روح، نفس، و عقل را الفاظ چهارگانه‌ای می‌داند که بر حقیقت واحدی اطلاق می‌شوند که همان قوّهٔ مدرکهٔ انسانی است (غزالی، *کیمیای سعادت*، ۱۵/۱).

همان‌طور که سهروردی قاعدهٔ اشراقی رؤیت (اِبصار) را در جمیع ادراکات نفس جاری می‌سازد، غزالی نیز بین اِبصار ظاهری و بصیرت باطنی (شهود عقلانی) موازنه برقرار می‌کند و بر این امر از کتاب الاهی شاهد می‌آورد که خدا ادراک فؤاد (قلب) را رؤیت می‌نامد: «ما کذّب الفؤاد ما رأی» (نجم/ ۱۱). و یا در آیهٔ شریفهٔ «کذلک نُری ابراهیم ملکوت السموات و الأرض» (انعام/ ۷۵) مشاهده (شهود ملکوتی) را نیز خداوند به رؤیت تعبیر می‌کند که مسلماً منظور از آن رؤیت باطنی است و شهود عقلانی. این مطلب با این آیه تکمیل می‌شوند که «فإنّها لاتعمی الأبصار و لکن تعمی القلوب الّتی فی الصدور» (حج/ ۴۶)، غزالی در این‌جا نیز از رؤیت قلبی به ادراک عقلی (شهود عقلی) تعبیر می‌کند (غزالی، *إحیاء علوم الدین*، ۱۹/۳).

عقل شهودی در اندیشهٔ سهروردی نیز چیزی جز نفس ناطقهٔ انسانی[۲] (نور مدبّر اسفهبدی) نیست که عین نور است و شهود نیز ادراکی طور ورای عقل (استدلالی) است. هدف سهروردی در ارائه و احیای حکمت بحثی‌ـذوقیِ اشراقی، دست‌یابی به سلسله‌ای از

۱. محمد عابد جابری نویسندهٔ معاصر عرب در کاربردهای سه‌گانهٔ «عقل»، عقل یونانی را عقل استدلالی و عقل ایرانی‌ـشرقی را عقل شهودی و عقل عرب را عقل بیانی معرّفی می‌کند (جابری ، ۳، مقدمه). همچنین نصر در *معرفت و معنویت* عقل شهودی را تعریف، و نقش و جایگاه آن را در معرفت قدسی تبیین می‌کند (نصر، ۲۹۱).

۲. از بررسی نصوص عتیق اوستایی بر می‌آید که «دئنا» لب وحقیقت انسان است. «دئنا» در قطعهٔ ۴۴/۱۰ با فعل «دیدن» مرتبط است. بنابر این می‌توان گفت که «دئنا» چشم دل آدمی است که بدان می‌توان عالم معنا را کشف کرد و اسرار و انوار الاهی را در یافت کرد. «دئنا» که به «آرمیتی» متعلّق است جنبهٔ قابلی لب وحقیقت انسان خواهد بود. جنبهٔ فاعلی لب وحقیقت انسان به نام «خرتو» (خرد) خوانده می‌شود (عالیخانی، ۱۱۲).

حقایق عالم است فراتر از حوزهٔ تجربه و قلمرو استدلال که هیچ شکّ و سفسطه‌ای قادر به ابطال آن نیست.

او کمال و سعادت بشر را نیز در جستجو و تحصیل این نوع از معرفت (که امروز آن را «معرفت قدسی» می‌خوانند) می‌داند و برای قوّهٔ عاقله نیز توانایی دست‌یابی به حقایق قدسی را قائل است. امّا نه آن قوّهٔ عاقله‌ای که در مرتبهٔ عقل استدلالی متوقّف شده و از عالم انوار و تجلیّات الاهی بریده و از اشراقات عالم قدسی بی‌بهره مانده باشد، بلکه آن قوّهٔ عاقله‌ای که در پرتو اشراقات انوار و تجلّیات الاهی به مرتبهٔ شهود ارتقا یابد و به اوج قلّهٔ ادراک نائل شود.

به نظر وی، «چون نفس طاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی، مثنی در تنزیل آمد و گفت: «اللّه ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلی النور» (بقره/۲۵۷)، یعنی از تاریکی جهل به نور معارف و آیتی دیگر گفت: «یهدی به اللّه من اتّبع رضوانه سُبل السّلام» (مائده/۱۶)، یعنی که میسّر شود طریق خلاص به عالم قدس و طهارت و «یُخرجهم من الظلمات الی النور» (مائده/ ۱۶) از ظلمات جهل به نور معارف و حقایق» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۶۸/۴-۶۹).

سهروردی به تبع عرفای سلف، چون غزالی و عین‌القضات، معرفت حقیقی را فراتر از حوزه دسترسی عقل استدلالی و در قلمرو شهود باطنی ترسیم می‌کند. او استدلال (عقل استدلالی) را در مقابل مشاهده (عقل شهودی) چون چراغی می‌داند که از سویی در برابر شدّت نور آفتاب ناپدید می‌شود: «ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت. گفت مادر آفتاب چرا چراغ ما را ناپدید می‌کند؟ گفت: چو از خانه به در نهی، خاصه به نزد آفتاب، هیچ نماند، نه آنکه چراغ و ضوءاش معدوم گردد، ولیکن چشم چون چیز اعظم را بیند، کوچک حقیر را در برابر آن نبیند. کسی که از آفتاب در خانه رود، اگرچه روشن باشد هیچ نتواند دید. «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (۵۵ :۷ـ۲۶)» (پورجوادی، ۶۶). از سویی دیگر، عقل استدلالی را به ماه تشبیه می‌کند، که از انوار قدسی بهره‌مند شود. چون ماه که از ظهور مثال نور آفتاب منور می‌شود، از حضیض ادراک محدود عقل استدلالی به اوج شهود ترقّی می‌کند «گفت بدان که جرم من سیاه است و صیقل و صاف و مرا هیچ نوری نیست، ولیکن وقتی که در مقابل آفتاب باشم، بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آیینه جرم من ـ همچون صورت‌های دیگر اجسام در آیینه ـ ظاهر شود. چون به غایت تقابل رسم از حضیض هلالیت به اوج بدریت ترقی کنم» (همان، ۶۲).

اگرچه بسیاری از متفکّران متجدّد امروزی، معرفت استدلالی را مطلق معرفت می‌دانند، اصحاب جاویدان خرد این معرفت را فقط یک نوع معرفت تلقّی می‌کنند و معتقدند که نباید معرفت را محصور در آن کرد و بهرهٔ آدمی را از معرفت تا حدّ ظن غالب تنزّل داد (نصر، ۲۱، مقدمهٔ مترجم).

پیوند دگربارهٔ عقل استدلالی (ratio) با عقل شهودی (intellectus) و بازیابی امکان دست‌یابی معرفت قدسی را که امروزه قبلهٔ آمال طالبان حقیقت است، سهروردی با معرفت‌شناسی اشراقی مبتنی بر شهود و اشراق در قرن ششم برقرار ساخت و راه نیل به حقایق عالم علوی و کسب معرفت یقینی را به روی انسان زمینی گشود. لذا می‌توان هم‌نوا با کربن گفت: علم اشراقی هم مقصد طلب زائر و هم ابزار حرکت وی به سوی شرق است، چراکه علم اشراقی معرفتی نظری نیست بلکه عبارت از گونه‌ای دگرگونی وجودی است (کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ۲۹۱).

۹. جایگاه معرفت شهودی در معرفت‌شناسی اشراقی

چنان‌که گذشت، سهرورد ادراک حسّی را غالباً به ابصار تعبیر می‌کند، امّا ادراک باطنی (ابصار باطنی) را به «مشاهده»، و آن را یکی از منابع شناخت و معرفت یقینی اشراقی می‌داند و در مقابل آن استدلال بحثی حکما را اقناعی و خطابی معرفی می‌کند و می‌گوید: «اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده بر این امور اقناعی مبتنی نیست بلکه مبتنی بر امر دیگری است» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱۶۱/۲) که شهرزوری آن را کشف و مشاهده می‌داند (شهرزوری، ۳۸۸).

لذا سهروردی در بسیاری از مباحث حکمی به تجربه و مشاهدهٔ اصحاب تجرید و مشاهده و رصدهای روحانی ایشان استناد می‌کند و برای استدلال بر واقعیّت ادراکات شهودی و واقع‌نمایی و یقیین‌آور بودن تجربهٔ باطنی، بین رصدهای حسّی علمای علم تجربی و رصدهای معنوی اولیا تناظر برقرار می‌سازد و معتقد است همان‌طور که رصدهای حسّی شخص و یا اشخاص در امور فلکی و ریاضی معتبر است و پایهٔ علوم مهمّ تجربی واقع می‌شود، چگونه قول اساطین حکمت و نبوّت در مشاهدات و رصدهای معنوی‌شان معتبر نباشد و مبنای حکمت الهی قرار نگیرد؟! (*مجموعه مصنفات*، ۱۵۶/۲).

سهروردی در *حکمة الاشراق* که شاه‌بیت آثار اشراقی وی محسوب می‌شود، پاره‌ای از این مشاهدات و تجربه‌های حکما و عرفا و شخص خودش را ذکر کرده و در اثبات بسیاری از مسائل حکمی به تجربه و مشاهدهٔ اصحاب تجربه و به رصدهای معنوی و

روحانی ایشان استناد جسته است. او در حصر عقول در عقول عشرهٔ مشائی و در اثبات عقول عرضی در کنار عقول طولی بی‌شمار می‌گوید که چون عجایب واقع در عالم ظلمات کثیر است، حکم صریح عقل آن است که لطایف و عجائب و نسبت‌های عالم اعلی بیشتر و پیچیده‌تر از روابط و نسبت‌های حاکم بر این دنیا است. امّا پس از این استدلال عقلانی منتقل می‌شود به «مشاهدهٔ» اصحاب تجرید که ایشان هنگام انسلاخ از بدن، انوار قاهر کثیر طولی و عرضی را مشاهده کرده‌اند. افلاطون و قبل از او سقراط و قبل از ایشان هرمس و آغاثاذیمون و انباذقلس همه به این مشاهده نائل شده‌اند. و خلسهٔ ملک صدیق کیخسرو مبارک نیز بر آن واقع شده و آن را مشاهده کرده است. قاطبهٔ حکمای هند و فارس تصریح نموده‌اند که این انوار را مشاهده کرده‌اند. ایشان در ذات خویش این نور و بها را دیده و پس از آن نور به علّت الاهی محیط بر کلّ ارتقا یافته‌اند و نور عظیم را در موضع شاهق الاهی مشاهده کرده‌اند (همان، ص۱۵۵). و همگی بر این مشاهدات متّفق‌اند و بر این اساس هر یک از موجودات این عالم را دارای ربّ‌النوع و صاحب صنمی می‌دانند در عالم بالا (ملکوت). ملک و صاحب صنم آب را در ملکوت «خرداد» و صاحب صنم اشجار را «مرداد» و صاحب صنم آتش را «اردیبهشت» نامیده‌اند و آن‌ها همان انواری هستند که انباذقلس نیز به آن‌ها اشاره نموده است (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۳۹۶/۳ـ۳۹۹).

سهروردی به یک نمونه از مشاهده و تجربهٔ شخصی خویش نیز در *حکمة الاشراق* اشاره می‌کند و عوالم چهارگانهٔ هستی را بر اساس این تجربهٔ شخصی و مشاهدهٔ باطنی اثبات می‌کند: «و لی فی نفسی تجارب صحیحه تدّل علی أنّ العوالم أربعة» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۳۲/۲)، یعنی «تجربه‌های صحیح شخصی من دلالت می‌کنند بر اینکه عوالم هستی چهارگانه‌اند». سهروردی تصریح می‌کند که خود او نیز در آغاز مدافع سرسخت نظریّهٔ جهان‌شناسی مشائیان بوده است و اگر «برهان ربّ‌آش» را نمی‌دید همچنان بر آن اصرار می‌ورزید. به نظر شارحان، اشارهٔ سهروردی به یکی از مشاهدات‌اش است که طیّ آن به شهود انوار نائل آمده است (همان. نظر شارحین در پاورقی همان صفحه ذکر شده است). به اعتقاد کربن، سهروردی چون «سرچشمه‌های خورنه» را شهود کرد، این شهود وی را متقاعد ساخت که طرح جهان‌شناختی مشّائی ناقص است (کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ۲۳۳).

وی در اثبات «مُثُل معلّقه» نیز به مشاهدات مردم «در بند» و «میانه» استناد می‌کند که اکثر مردم این شهر این صور معلّقه را در صورت جنّ و شیاطین به کرآت مشاهده کرده‌اند، به نحوی که انکار مشاهدهٔ ایشان ممکن نیست (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۳۱/۲).

سهروردی در تأیید این مشاهدات، قدمی فراتر گذاشته و ادلّهٔ حکمای بحثی را در اثبات و تبیین مُثُل عقلی کلّی، اقناعی و خطابی می‌داند و نه برهانی و یقینی و تصریح می‌کند که اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده در باب عقول عرضی (مُثُل) بر این اقناعیات نیست، بلکه بر کشف و معاینه است. و لذا به مشاهدهٔ افلاطون (افلوطین) استناد می‌کند: «و قال افلاطون: إنّی رأیت عند التجرد أفلاکاً نورانیةً» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱۶۲/۲). به نظر کربن، گزارش این مشاهدات برای سهروردی در حکم یک برهان قاطع است (کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ۲۳۲).

۱۰. کیفیت کسب معرفت شهودی

سهروردی طریقهٔ مشاهده و راه‌یابی به عالم انوار را ریاضت می‌داند و ذکر و فکر که بنای این ریاضت بر گرسنگی است که از آن کم‌تر خفتن و ترک شهوت و غضب حاصل می‌شود. بعد از گرسنگی فکر دایم در نعمات و آلای حق تعالی و فکر بعد از ذکر است. ابتدا ذکر زبانی و سپس ذکر جان و خاموشی زبان که همه به راهنمایی پیر است و تعبیر خواب و مکاشفات مرید نیز توسّط پیر صورت می‌گیرد (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱۵۷/۲) که حاصل این ریاضت و ذکر و خلوت، رهایی و خلاص از شواغل حسّی و مناسبت یافتن نفس با نفوس فلکی است که این امر یا در خواب است و یا در بیداری و یا در حالتی میان خواب و بیداری. صوفیان به این تجربه اصطلاحاً «واقعه» می‌گویند.

بنا بر معرفت‌شناسی اشراقی، چنان‌که در ابصار، مبصر حقیقی نفس ناطقه است، ادراک شهودی نیز متعلق به نفس است و نفس با تقویت قوای روحانی و تضعیف قوای مادّی بدن می‌تواند به نفوس فلکی بپیوندند و از آن‌ها کسب معرفت کند و یا به عالم انوار عروج کند و به مشاهدهٔ عالم عقول بپردازد.[۱] لذا سهروردی سه نحوه کسب معرفت

---

۱. مشاهده باطنی به دو نحو کلی رخ می‌دهد(که نباید با هم خلط شوند)،یکی مشاهده صور است درعالم مثال که عالم صوری است ویکی ادراک معانی عقلی است،؛ اولی مشاهده خیالی(مثالی) ودومی مشاهده عقلی است. اولی عام است وعموم مردم از آن بی بهره نیستند ولی شهود عقلی اینگونـه نیسـت . در عـین حـال از ادراک معـانی عقلی ومشاهده عالم انوار، صوری در حس مشترک ویا قوّهٔ خیال ایجاد می‌شود واین معـانی بـه نحـوی متمثـل می‌شوند واز همین جاست که رمزها مطرح می‌شوند، لذا ادراک معانی گاه با مشاهده صور نیز همراه است امّـا نباید این دونحو از مشاهده را با هم خلط نمود.

شهودی برای نفس ترسیم می‌کند: «بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوّت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است و هر گه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندند و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند و نیز باشد که به نفوس افلاک پیوندند (و از آن‌ها منتقش گردد) و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند و یا حکمت‌ها شنود منظوم ولکن شخص نبیند و یا باشد که صورت غیب بیند» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۱۰۷/۳). بدینسان اطّلاع بر اموری حاصل می‌گردد که از دیدهٔ عقل استدلالی «غیب» محسوب می‌شود.

سهروردی کیفیّت شهود این امور و اطّلاع بر غیب را در *حکمة الاشراق* و *مطارحات* به‌تفصیل بیان می‌کند. به نظر وی، تلاقی با امر غیبی[۱] و حقیقت برتر از عالم حسّی، ممکن است بر اثر قرائت متنی مکتوب وقوع یابد یا از طریق استماع صوت بدون رؤیت مخاطب حصول پذیرد. گاه صوت ملایم و دلپذیر است، گاه مهیب و لرزاننده، گاه به زمزمه‌ای خفیف می‌ماند. بسا که مخاطب به صورتی دیده شود، به صورت فلکی، یا به هیئت مولایی از موالی و سادات عالم علوی... و یا چنان تواند بود که نفوس ادوار گذشته با ندایی درونی موجب انتباه گردند.گاهی ظهور به صورت بشری است یا به شکل فلکی یا به صورتی که مصنوع هنر است...،گاه ظهور بعد از این‌که تجلّی ظهور آدمی را به خلسه فرو برد صورت می‌نماید و گاه بعد از صورت نوری جلوه‌گر می‌شود (*مجموعه مصنفات*، ۲۴۰/۲).

امّا شهود عقلی به نحوی دیگر نیز تحقّق می‌یابد که الهام و وحی را محقّق می‌سازد. این نحوه از مشاهده (شهود عقلی) به حصول علم در قلب و القای معانی از عالم اعلی حاصل می‌شود و با توجّه به حال قلب و کیفیّت القای روح القدس در مراتب و درجات مختلف تحقّق می‌یابد. غزّالی در بیان این امر می‌گوید: «در حصول علوم غیرضروری بر قلب، حال قلب در حصول این علوم مختلف است: گاهی بدون آگاهی خود بر قلب او القا می‌شود و گاهی به طریقهٔ استدلال و تعلّم کسب می‌گردد. مورد نخست که به اکتساب و حیله و دلیل نیست الهام نامیده می‌شود و آن‌چه با استدلال کسب می‌شود، اعتبار و استبصار است، امّا مورد نخست که بر قلب واقع می‌شود نیز دو گونه است: یا خرد نمی‌داند که چگونه حاصل شده است و از چه ناحیه است و گاهی می‌داند و مطلع بر سببی است که علم از او مستفاد است و به مشاهدهٔ ملکی است که ملتقی علم است در قلب. اولی الهام

۱. شهود عقلی در اینجا بنحو صوری رخ می‌دهد و در صور مختلف متمثل می‌شودولذا مشاهده بدون صورت‌نیست.

است و نفث فی الروع و دومی وحی است و اختصاص به انبیا دارد. اوّلی اختصاص به اولیا و اصفیا دارد و علم مکتسب نیز از آنِ علما است» (غزالی، *إحیاء علوم الدین*، ۲۳/۳).

بنابراین غزالی شهود عقلی را در دو قالب وحی و الهام ترسیم می‌کند و علم لدنی را نیز از سنخ دوم می‌داند که نوری است در قلب راسخان فی العلم. چنان‌که مشاهدهٔ خیال تمثل معانی بود در صور مثالی در عالم مثال و مشاهدهٔ صور مثالی، شهود عقلی، تلقّی معانی است از عالم انوار و مشاهدهٔ انوار و عقول است در عالم انوار. نمونه‌ای از این شهود و تلقّی معانی از عالم اعلی الهام دفعی طرح کتاب *حکمة الاشراق* است که به یک‌باره در روزی شگرف سهروردی به آن ملهم شده است. در آن روز کتاب به صورت مثالی در اندیشهٔ سهروردی به نحو کامل ظاهر می‌شود و تحت الهام روح القدس طرح بنای حکمی او شکل می‌گیرد. لذا سهروردی این کتاب را ماحصل منازلات خلوات خویش می‌داند: «أذکر فیه ماحصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلاتی» (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۹/۲).

عین‌القضات نیز *تمهیدات* را از همین دست می‌داند که به نحوی الهام از غیب است: «پس هرچه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی، از روح مصطفی ـ علیه‌السلام ـ شنیده باشی. و هرچه از روح مصطفی شنیده باشی، از خدا شنیده باشی که «ما ینطق عن الهوی اِن هو إلاّ وحی یوحی» (نجم/۳)» (عین القضات، *تمهیدات*، ص۱۷).

بدین ترتیب، عقل شهودی که در قلّهٔ معرفت‌شناسی اشراقی قرار دارد از چشمه‌سار عالم قدس ربوبی فیضان می‌یابد و منشأ الاهی دارد. علم شهودی علم خداوند به خود و به مخلوقات خود است. به موازات سلسله‌مراتب عالم هستی آگاهی نیز ذومراتب است و عقل شهودی مراتب نزولی مختلفی را طیّ می‌کند تا به نفس ناطقهٔ انسانی منتهی می‌شود و آیهٔ شریفهٔ «شهد اللّه أنّه لا إله الّا هو و الملائکه و أولو العلم قائماً بالقسط» (آل عمران/۱۸) بیانگر این سلسله‌مراتب آگاهی شهودی است و این همان شناخت یقینی است که هیچ سفسطه‌ای را یارای ویران ساختن آن نیست. از دسترس تیغ ردّ و ابطال در امان است و جایگاه آن قلب انسان است. امّا این نحوه از معرفت همچون شناخت استدلالی و تجربی همگانی نیست و به افراد خاص و با شرایط ویژه اعطا می‌شود، ولی عدم امکان این تعقّل برای هر کس نفس چنین امکانی را بی اعتبار نمی‌سازد. به هر حال، برای کسانی که قابلیّت شهود عقلانی دارند امکان نیل به معرفت قدسی وجود

دارد. این قابلیّت جز با ریاضت و خلوت و تلطیف نفس حاصل نشود.[۱] از این رو، عین‌القضات می‌گوید: «جوانمردا، علم میراث سلوک است نه میراث پدر و مادر «و من یتق اللّه یجعل له مخرجا فیرزقه من حیث لا یحتسب» (طلاق/۳۷)... و آن رزق سماوی بود نه ارضی... رزق سماوی علوم است و علم از تقوی وادید آید که «و اتقو اللّه یعلمکم الله (بقره: ۲۸۲)» (عین‌القضات، *نامه‌ها*، ۲۲۵/۱ـ۲۲۶).

نفس انسانی که نور اسفهبدی و از عالم انوار ملکوتی است، چون بازی است که به دام صیادان قضا و قدر گرفتار آمده و از سرزمین ملکوتی نورانی به قعر چاه ظلمت افتاده است و در اسارت شواغل حسی و تعلقات مادی دچار گشته و در آرزوی رهایی از این مغاک و طیران در افلاک است.گشوده شدن بند تعلقات مادی و رهایی از قید حواس یا با خواب و تعطیل و تعلیق حواس حاصل می‌شود و یا با ریاضت و خلوت که منجر به تلطیف نفس و رهایی او از قید تعلقات می‌گردد. از این طریق نفس به عالم فرشتگان می‌پیوندد و بی‌واسطه کسب معرفت می‌کند یا در موضع اشراق انوار قدس الهی واقع می‌شود و از تجلی پرتو انوار الهی به مشاهده بی‌واسطه و بی‌حجاب حقایق نوری و معانی عقلی و الهی نائل می‌گردد.

از این روی است که جام جهان‌نمای کیخسرو که همان دل طالب سالک است چون حواس در کار بودند آن جام در خفا بود و چون حواس تعطیل می‌گشت: «چون همهٔ بندها گشوده بودی به در نیامدی، چون همه را ببستی در کارگاه خراط بر آمدی». در اوج درخشش خورشید که آن جام در برابر آن قرار می‌گرفت همهٔ نقوش و سطور عالم در آن ظاهر می‌شد و در هنگام شهود، نفس همهٔ آن حقایق را رؤیت می‌کرد. «هرچه خواستی در آن جام مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشت و بر مغیّبات واقف می‌شد» (پورجوادی، ۴۶).

بنابراین، چنان‌که تاکنون به دست آمد، هدف نهایی اشراقیان با انکشاف حقیقت که با واقعهٔ خروج روح از بدن همراه است، به تحقّق می‌رسد «و آن‌چه در وصف نگنجد به وقوع می‌پیوندند» و این همان چیزی است که آثار اشراقی سهروردی همه در حکم

---

۱. در گاهان از صیقلی کردن آیینه دل (بر گرفتن حجاب از چشم بصیرت) و نیز طلوع عقل عقل از افق تعینات کیهانی سخن رفته است. درقطعهٔ ۴۴/۹ آمده است: «این از تو می‌پرسم بدرستی مرا بگوی ای اهوره اینکه چگونه بصر قلب (خویش) را بصر قلب یک شخص نثارگر را، پاک گردانم...»، ودر قطعهٔ ۴۶/۳ نیز به این امر اشاره شده است که برای رسیدن به روی حق باید حجاب تعینات عالم را خرق کرد و این کار به‌وسیلهٔ اذکار و اوراد محقّق می‌گردد (عالیخانی، ۱۱۷ـ۱۱۸).

تمهید مقدّمات برای تبیین آن است. امّا سهروردی و اشراقیان به کرّات تصریح نموده‌اند که صرف قرائت کتب برای الحاق به خاندان متألهان کفایت نمی‌کند. تنها نقش کتب آن است که فرد را در راه قرار دهد و وی را به سوی تحقق معنوی رهنمون شود. «توقع به حسن ارادت یاران چنان است که کشف این حال از راه مجاهده طلب کنند نه از راه قیل و قال تا از اهل مشاهده گردند» (سمنانی، ۳۱۱).

۱۱. نتیجه

مشاهده و مکاشفه در عالی‌ترین مرتبه به مشاهده و مکاشفهٔ قلبی و معرفت‌شناسی فوق ادراک عقلی اطلاق می‌شود؛ گرچه سهروردی اصطلاح «مشاهده» را بر تمام مراتب شهود حسّی، خیالی، عقلی، و قلبی اطلاق می‌کند. وی در مشاهدات باطنی عالم مثال نیز اصطلاح «مشاهده» را همراه با «تجربه» به‌کار می‌برد. منظور از مشاهده در این‌جا مشاهدهٔ صور مثالی و معانی تمثّل(تجسّد)یافته در عالم مثال است. برخلاف غالب معرفت‌شناسی‌های رایج در دورهٔ مدرن که حوزهٔ ادراکات بشری را در حدّ ادراکات حسّی و در نهایت عقل استدلالی محدود کرده و قوّهٔ خیال را نیز به خیال‌بافی‌های واهی و روزمرّهٔ نفسانی تنزّل داده‌اند، در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی حکمای مسلمان با نگرشی متعالی به انسان و جهان، هم هستی را دارای مراتب بسیار متعالی‌تر از جهان مادّی می‌دانند و هم به موازات آن انسان و مراتب وجودی و ادراکی او را فوق عالم مادّی و ادراکات نازل حسّی و نفسانی تلقّی می‌کنند. در این جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی تعالی‌یافته از عالم حسّ، عالم مثال، و قوّهٔ ادراکی خیال، از شأن و کارکرد ویژه‌ای برخوردار است.

سهروردی که به افق معنوی حکمت نوری ایرانی نظر دارد و تعالیم اشراقی خویش را به هدف احیای حکمت نوری ایشان تدوین می‌کند، معرفت آنان را حکمت الاهی می‌انگارد؛ معرفتی که در درجهٔ اول محصول عقل شهودی و افاضه از عالم قدس است.

ماهیّت ذوقی حکمت اشراق گذر از عقل استدلالی به عقل شهودی را اقتضا می‌کند. لذا ادراک عقلی نیز در معرفت‌شناسی اشراقی به ادراک عقلی استدلالی ختم نمی‌شود، بلکه از این نقطه معرفت اشراقی عقل در طریقی دیگر آغاز می‌گردد و عقل استدلالی به اشراق از عالم عقل و به نور عقل شهودی منوّر می‌شود و از طریق شهود به شناختی دست می‌یابد که برای عقل استدلالی نه تنها ممکن نیست بلکه محال است. حقیقت معرفت‌شناسی اشراقی نیز در این مرحلهٔ نهایی از شناخت شهودی عقل تحقّق می‌یابد و به ظهور می‌رسد. این عقل شهودی سرچشمه‌ای الهی دارد و همچون عقل استدلالی همگانی نیست و از طریق فکر حاصل نمی‌شود، بلکه به صاحب ریاضات و مجاهدات اعطا می‌گردد.

سهروردی در بسیاری از مباحث حکمی به تجربه و مشاهدهٔ اصحاب تجرید و رصدهای روحانی ایشان استناد می‌کند و برای استدلال بر واقعیّت ادراکات شهودی و واقع‌نمایی و یقین‌آور بودن تجربهٔ باطنی، بین رصدهای حسّی علمای علم تجربی و رصدهای معنوی اولیا و انبیا تناظر برقرار ساخته و معتقد است همان‌طور که رصدهای حسّی شخص و یا اشخاص در امور فلکی و ریاضی معتبر است و پایهٔ علوم مهمّ تجربی واقع می‌شود، مشاهدات و رصدهای معنوی و روحانی اساطین حکمت و نبوّت نیز دارای اعتبار یقینی است و مبنای حکمت الاهی قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «ادراک خیالی و هنر»، *مجلّهٔ خیال*، فصلنامهٔ فرهنگستان هنر، ش۲، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، تابستان ۱۳۸۱.
۲. ابن‌عربی، *فتوحات*، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
۳. پورجوادی، نصرالله، *لغت موران*، تصحیح و مقدمه، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۱۳۸۶.
۴. جابری، محمد عابد، *جدال کلام، عرفان، و فلسفه در تمدّن اسلامی*، ترجمهٔ رضا شیرازی، یاد آوران، تهران، ۱۳۸۱.
۵. سمنانی، علاءالدوله، *مجموعهٔ مصنفات*، به اهتمام نجیب مایل هروی، ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، با تصحیح و مقدمهٔ هنری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۷. ـــــــــ ، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، با تصحیح هانری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۸. ـــــــــ ، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، با تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱.
۹. ـــــــــ ، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، با تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۹۷ ق.
۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح، تحقیق، و مقدمهٔ دکتر حسین ضیائی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۱. عالیخانی، بابک، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، هرمس، ۱۳۷۹.
۱۲. عین‌القضات، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ عفیف عسیران، نشر منوچهری، ۱۳۸۶.

۱۳. ــــــــــ ، *نامه‌ها*، به تصحیح عفیف عسیران و علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۴۸، ۱۳۵۰.
۱۴. غزّالی، ابوحامد محمّد، *إحیاء العلوم*، دار و مکتبة الهلال بیروت، ۲۰۰۴.
۱۵. ــــــــــ ، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۶. ــــــــــ ، *مشکات الانوار*، ترجمهٔ دکتر زین‌الدین کیانی‌نژاد، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۳.
۱۷. فرنبغ، دادگی، *بُندَهِش*، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۱۸. کربن، هانری، *اسلام در سرزمین ایران وجوه فلسفی و معنوی*، ترجمهٔ رضا کوه‌کن، ج ۲، در قالب طرح پژوهشی انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۸ .
۱۹. ــــــــــ ، *تخیّل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمهٔ دکتر انشاءاللّه رحمتی، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۴.
۲۰. نصر، سیّد حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمهٔ دکتر انشاءاللّه رحمتی، دفتر پژوهش نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۵.
۲۱. هروی، محمد شریف نظام‌الدین، *انواریه: ترجمه و شرح حکمة الاشراق*، مقدمهٔ حسین ضیایی و به اهتمام آستیم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
22. Gaénon, René, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Trnslator Marco Pallis, English Translation, Sophia Perennis 2001, Second Empression 2004.
23. Corbin, H. *en Islam iranien aspects spirituels et philosophiques*, tome II, Gallimard, 1971.